

**VERDAD Y NO-VERDAD EN EL CAMINO HACIA EL OTRO PENSAR. HEIDEGGER Y LA
SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA**

Carolina Donnari*

Recibido el 22 de Mayo de 2011

Aceptado el 27 de Julio de 2011

RESUMEN

El presente trabajo analiza la crítica de Martin Heidegger a la metafísica, y su propuesta de un otro comienzo del pensar como alternativa a la filosofía tradicional. Desde esta perspectiva, intentaremos mostrar que la noción de *verdad* como desocultamiento desarrollada por Heidegger resulta fundamental para comprender la idea de una superación de la metafísica, por cuanto se inscribe en un horizonte que deja atrás la clásica contraposición filosófica entre verdad y error.

Descriptores: metafísica – superación – *Ereignis* – verdad - desocultamiento.

* Licenciada en Filosofía, doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina; becaria CONICET, gobierno de Argentina. E-mail: carodonnari@hotmail.com

1. INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes en la antigua Grecia, la filosofía se ha manifestado como un saber instaurador de polaridades. A lo largo de toda su historia, grandes dicotomías han guiado el curso de las investigaciones filosóficas: permanencia-devenir, realidad-apariencia, *episteme-doxa*, verdad-error. En cada caso, el saber filosófico se ha posicionado como búsqueda de un fundamento último, de una esencia estable y asible que el hombre pudiera aprehender de una vez y para siempre. La renuencia de tal esencia o fundamento es algo que no necesita mayores aclaraciones; desde Platón hasta nuestros días, no ha habido quien pudiera atrapar, en forma definitiva, el escurridizo principio de las cosas. Hubo intentos, sin embargo, de poner el acento en el polo opuesto de las dicotomías. Tal es, por ejemplo, el caso de Nietzsche, quien al invertir la metafísica platónica otorga preeminencia al devenir frente al ser estático de la metafísica, a la gran razón del cuerpo frente a la hegemonía del mundo suprasensible¹.

Aquí nos preguntamos, sin embargo, si un pensamiento diferente es verdaderamente posible: ¿existe, en el gran abanico de la historia de la filosofía, un filosofar que se sitúe en un horizonte superador de estas dicotomías, que no encuentre su punto de partida en una escisión? A lo largo de este trabajo, intentaremos mostrar que el pensar de Martin Heidegger se orienta en esta dirección. En efecto, al comprender la verdad como *alétheia*, Heidegger hace confluir en una única concepción aquello que la tradición metafísica había definido como verdad, y aquello que le había contrapuesto como su antítesis: el error, la no verdad, lo no digno de ser pensado. El pensar heideggeriano no se limita, así, a hacer una revisión de cómo ha sido considerada la verdad a lo largo de la historia de la metafísica; por el contrario, nos invita a pensar esta historia misma como *una* de las formas en que la verdad acontece. Heidegger propone, de este modo, una superación de la metafísica, un salto a otro comienzo del pensar, en el que la verdad deberá ser comprendida en forma originaria, como el desocultamiento que conlleva siempre un ocultar.

El itinerario que recorreremos para analizar estas ideas será el siguiente: en primer lugar, veremos qué entiende Heidegger por metafísica, y cuáles son las críticas que le dispensa, particularmente en lo que concierne a la definición tradicional de la verdad. A continuación, estudiaremos la idea heideggeriana de una superación de la metafísica, centrándonos en la originaria comprensión de la verdad a la que aquella abre paso. Por último, examinaremos las relaciones que Heidegger establece entre verdad, obra de arte, poesía y lenguaje, para así explicitar la profunda conexión que, según el filósofo alemán, vincula al pensar y el poetizar.

¹ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Alianza, Madrid, 1998, p. 58. Sobre la reivindicación de la corporalidad, NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2009, pp.60-62.

2. LA METAFÍSICA COMO ÉPOCA DEL OLVIDO DEL SER Y LA DEFINICIÓN TRADICIONAL DE LA VERDAD

El pensamiento de Martin Heidegger tiene su centro en una reflexión fundamental: es necesario plantear la pregunta por el sentido del ser, es necesario pensar el ser mismo en su verdad. En el despliegue de esta cuestión, Heidegger emprende un desenmascaramiento de los supuestos fundamentales de la tradición filosófica, a la que concibe como metafísica; metafísica es, en efecto, aquella historia acontecida en la que el pensar piensa el ser como verdad del ente, dejando impensada la verdad del ser mismo². Si bien en los primeros escritos heideggerianos hay todavía una cierta ambigüedad en el sentido otorgado al término metafísica³, ya a partir de la *Introducción a la metafísica* adquiere esta palabra una connotación decididamente negativa: metafísica es todo el pensamiento occidental que ha colocado el ser en el mismo nivel que el ente⁴. Desde sus comienzos, la filosofía formula el problema del *ser del ente*, de aquello que constituye el ente en tanto que ente, su esencia. El ser es comprendido sólo como el carácter común de todos los entes, como un concepto extremadamente general y abstracto, una noción tan obvia que no es necesario explicarla, ni tan siquiera problematizarla. De esta manera, la metafísica se constituye, para Heidegger, como olvido del ser.

Ahora bien, este olvido no es, de ninguna manera, producto de un error u omisión del hombre, sino que está relacionado con el propio acontecer del ser. En efecto, Heidegger indica que el ser se da [*es gibt*] y se rehúsa [*sich entzieht*] en forma histórico-destinal. El ser se da rehusándose; el ser se conserva [*sich bewahrt*], permanece en su mismo retirarse⁵. Esta dinámica –por así llamarla– de rehúso y donación del ser funda lo que Heidegger denomina nihilismo propio e impropio. El retirarse del ser origina el abandono del ser [*Seinsverlassenheit*], y éste, a su vez, da lugar al olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]⁶. El abandono del ser coincide con el nihilismo propio, aquello fatalmente intrínseco a la metafísica: el dejar fuera el ser, el no considerarlo, porque el ser mismo es el que se sustrae. El olvido del ser, en cambio, coincide con el nihilismo impropio: es la falta de conciencia, el olvido del rehúso del ser, el olvido de su abandono en la forma de la afirmación del ente. La dinámica de donación y retracción del ser no es casual, ni azarosa; sino que acontece al mismo tiempo como historia [*Geschichte*] y como destino [*Geschick*]⁷. En tanto la metafísica obedece a este acontecer, su existencia tampoco es casual⁸. Metafísica es

² HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, Tomo I, pp. 72- 74; 360-371.

³ HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica?*, Alpe, Buenos Aires, 1955, p. 65 y ss.

⁴ HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 26 y ss.

⁵ HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser*, Técnos, Madrid, 2001, pp. 19- 44.

⁶ HEIDEGGER, M., *Die Geschichte des Seyns (Gesamtausgabe 69)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1998, p. 151.

⁷ HEIDEGGER, op. cit., p. 28.

⁸ Es necesario recordar que Heidegger no analiza la metafísica en términos prescriptivos; su interés no radica en mostrar cómo *debería haber sido* la metafísica, sino en señalar cómo ha acaecido efectivamente, en cuanto apertura en la que el ser mismo se destina como rehúso. Desde esta perspectiva, la metafísica no es un modo ilegítimo de pensar, sino tan sólo uno *derivado*.

una época de la historia del ser; más aún, es el destino del ser mismo, que, como señala Gianni Vattimo, involucra también al hombre: “en la medida en que no somos otra cosa que la apertura del ser del ente, la metafísica, como modo de abrirse al ente olvidando el ser, es nuestra misma esencia y en este sentido se puede decir que es nuestro destino.”⁹

La metafísica piensa el ser a partir del ente, y en este sentido lo comprende como presencia ante los ojos [*Vorhandenheit*]. Para la metafísica, pensar es *ver* el ser como constante ser-ante-los-ojos, como constante asistencia. Esta comprensión del ser como asistencia constante hunde sus raíces en la primacía infundada de un modo temporal, el presente. El tiempo cumple así un rol esencial en la comprensión metafísica del ser, pero la cristalización del ser como ser del ente presente ignora por completo su propio origen. Ahora bien, la exégesis metafísica del ser como presencia no es arbitraria. Por el contrario, ella se funda en la originaria experiencia griega del ser como *physis*, como el surgir y permanecer en la desocultación. Para los griegos el ente en su totalidad es *physis* –no la mera naturaleza, sino una fuerza que brota y permanece como aparecer, como presencia. La metafísica tiene su origen en tal experiencia originaria:

“Cuando se pregunta, en general, por la *physis*, es decir, por lo que es el ente como tal, *ta physei onta* da ante todo el punto de referencia; pero de modo que el preguntar no debía detenerse, de antemano, en este o en aquel dominio de la naturaleza (...) sino que debía ir más allá de *ta physika*. En griego, ‘por encima de’, ‘más allá de’ se llama *meta*. El preguntar filosófico por el ente como tal es *meta ta physika*, pregunta por algo más allá del ente, es metafísica”¹⁰.

Sin embargo, en la historia de la metafísica la experiencia originaria del ser como surgir y erigirse en la presencia es sometida a un proceso de creciente anquilosamiento que desemboca en la moderna caracterización de ser del ente como representatividad. Desde la antigüedad hasta el comienzo de la metafísica moderna, todo ente, en la medida en que es un ente, había sido comprendido como *subjectum*, en el sentido del *hypokeimenon* griego. En la modernidad, en cambio, la palabra sujeto adquiere un significado mucho más preciso: de ahora en más, la metafísica comprenderá como sujeto únicamente al yo humano. El hombre se convierte así en fundamento del ser y la verdad de todo ente. El mundo, la totalidad del ente, es ahora concebido como imagen, es objeto de la representación [*Vorstellung*] y operación humana; entidad será ahora representatividad del sujeto que representa. Así pues, “el impulso que determina al ente como re-presentación en orden al cálculo y lo establece como disponible para un sujeto, es precisamente el rasgo decisivo de la filosofía moderna”¹¹. El ser toma en la modernidad el sentido de *realidad*, y la sustancialidad es, entonces, su determinación fundamental¹².

⁹ VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 78.

¹⁰ *Introducción a la metafísica*, ed. cit., p. 25.

¹¹ TATIAN, D., *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Alción, Córdoba, 1997, p. 17.

¹² HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1995, p. 88 y ss.

Es justamente esta configuración moderna de la comprensión metafísica del ser la que cimienta la definición tradicional de la verdad como *adaequatio*. Heidegger remonta el origen de la definición de la verdad como correspondencia a una sentencia de Aristóteles, “las ‘vivencias’ del alma (...) son adecuaciones a las cosas”¹³, frase que en su origen no pretendía ser una definición expresa de la verdad, pero que, sin embargo, fue interpretada como tal por la tradición metafísica. Precisamente, según esta última el lugar de la verdad es la proposición, es decir, el *juicio*; la esencia de la verdad reside en la concordancia del juicio con su objeto, con lo cual el objeto es comprendido como completamente transparente para el juicio. De este modo, sujeto y objeto, aristas opuestas de la escisión abierta por la comprensión del ser en cuanto representatividad, convergen en la definición de la verdad, pues ambos términos de la adecuación –los entes mentados en la proposición, pero también la proposición, el propio juicio del sujeto– son pensados en el sentido de la asistencia constante, como pura presencia ante los ojos. Heidegger señala que bajo el imperio de la presunta autocomprendibilidad de este criterio de verdad, la metafísica acepta sin más que la verdad tiene un contrario, y que hay la no verdad. La no-verdad de la proposición es la no-concordancia del enunciado con la cosa. La no-verdad es comprendida, pues, como un no-concordar; y en tanto tal queda desterrada del ámbito propio de la verdad. La no-verdad, en la concepción tradicional, no pertenece a la esencia de la verdad¹⁴.

Ahora bien, la representación no se mantiene en un plano meramente teórico, contemplativo. La representación moderna no es sólo un percibir lo que está presente, sino un poner el sujeto algo desde sí mismo para poder asegurarse de ello; es calcular, contar y medir, porque esta es la única forma de poseer certeza *a priori* y continuamente. Los entes que no son sujeto adquieren así el carácter de *ob-jectum*, lo puesto enfrente, lo arrojado delante de los ojos; pero el ente así concebido no es tanto objeto de conocimiento como, ante todo, objeto del *dominio* del hombre. De esta manera, “comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad”¹⁵. La relación que el hombre establece ahora con el ente es la de un avasallante proceder hacia la conquista y el dominio del mundo; el hombre dispone la medida del ente, pues al comprenderse como sujeto queda fundado como centro del ente en su totalidad. La investigación, el método y el cálculo –las notas esenciales de la ciencia moderna– constituyen la vía a través de la cual el hombre emprende una ilimitada explotación del ente, explotación que llega a un punto máximo en la actualidad.

Heidegger dirá que la metafísica de nuestro tiempo está marcada por el dominio de la *esencia de la técnica*, dominio que representa el momento de máxima retracción y olvido del ser. En el mundo técnicamente configurado el ser queda relegado al olvido, y el olvido mismo es olvidado; más aún, la ausencia del ser no es

¹³ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1977, p. 235.

¹⁴ HEIDEGGER, M., *Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1968, pp.64-65.

¹⁵ HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1993, p.90.

experimentada como tal, sino como un enriquecimiento, una liberación, en tanto el hombre se ve a sí mismo como el señor absoluto de la naturaleza. La técnica moderna se caracteriza porque ante ella la naturaleza aparece como lo *solicitado*, como aquello que está disponible para el hombre, y sólo para él; la técnica moderna es emplazamiento [*das Bestellen*], en el sentido de provocación-y-exigencia. Heidegger utiliza, para designar el modo en que el ente es comprendido en esta etapa final de la metafísica, la palabra alemana *Bestand*¹⁶, término de sentido comercial que hace referencia a las existencias en plaza, al *stock* disponible: “hay ‘existencias’, no hay ‘existencias’, tal es la forma universal del ser-cosa en la época de la técnica”¹⁷. En cuanto existencias en plaza, las cosas ya no son siquiera objetos en el sentido tradicional del término, sino tan sólo objetos de consumo. Heidegger señala, entonces, cuál es la esencia de la técnica moderna: “a aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*]”¹⁸. En su uso habitual, la palabra *Gestell* significa armazón, “esqueleto”. Sin embargo, al separarla con un guión, Heidegger busca hacer hincapié en el verbo *stellen* presente en dicho término, que significa “poner”, “colocar”. Lo *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento, es así la organización total del ente en el modo del solicitar, de la im-posición. La estructura de emplazamiento es el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna; *Ge-stell* es el nombre de la esencia de la técnica en la época actual.

Heidegger señala que en la actualidad la técnica se ha convertido en un peligro para la humanidad. Este peligro, sin embargo, no proviene de la utilización de máquinas y aparatos, sino de la esencia misma de la técnica. Lo que peligra es el ser en la verdad de su esencia. En la técnica el ser queda oculto, y la técnica ignora este peligro; olvida por completo el ser, y se concentra en el dominio de los entes. La estructura de emplazamiento propia de la esencia de la técnica es el peligro supremo, puesto que al aparecer el ente como lo solicitado, y el hombre como aquel que solicita, también el hombre corre el riesgo de convertirse en objeto disponible, en existencia en plaza. De este modo, el hombre mismo queda despojado de su esencia, dado que al no concebir otro modo de ser más que el del objeto de encargo, no puede comprenderse a sí mismo sino a imagen y semejanza de tal objeto. El hombre se concibe como el señor absoluto de la tierra; cree que ninguna otra cosa más que sí mismo puede salirle al encuentro. Por el contrario, lo que en realidad ocurre es que es él quien deja de salir al encuentro de sí mismo y de su esencia, esencia que consiste en comprender el ser. A su vez, al perder su propia esencia el hombre no puede experimentar tampoco la esencia de la técnica. De este modo, la técnica se muestra

¹⁶ HEIDEGGER, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p.17.

¹⁷ RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p.162

¹⁸ HEIDEGGER, M., op. cit., p.19.

como el peligro máximo, por cuanto al suscitar la apariencia de absoluta carencia de peligro y penuria se oculta a sí misma como el peligro que es¹⁹.

3. EL OTRO COMIENZO DEL PENSAR Y LA VERDAD COMO DESOCULTAMIENTO

Lo dicho hasta aquí nos permite observar que Heidegger lleva a cabo una profunda revisión de los supuestos fundamentales de la filosofía occidental. Ahora bien, los aportes del pensador alemán no se limitan a una tarea de diagnóstico; por el contrario, Heidegger plantea la necesidad de ponernos en camino hacia una superación de la metafísica, ese modo de pensar que sólo ha podido comprender el ser como ser del ente. Con respecto a esta cuestión, Otto Pöggeler señala que:

“...en la metafísica, el ser se endurece hasta hacerse asistencia constante, la cual llega finalmente a convertirse en el carácter de solicitabilidad de lo consistente; la nulidad del ser se experimenta en el nihilismo. Para superar la metafísica y el nihilismo habrá que experimentar la esencia del ser a partir del desocultamiento (...), disolviendo así su endurecimiento como asistencia constante”²⁰.

En este sentido, la caracterización de nuestra contemporaneidad como época de la esencia de la técnica adquiere una importancia fundamental. En efecto, la metafísica puede subsistir sólo mientras su esencia de olvido permanezca enmascarada, esto es, sólo mientras olvide su propio olvidar. Pero en la época de la tecnificación total del mundo, la reducción del ente a sistema totalmente organizado pone al hombre en una situación de extrema indigencia y penuria, con lo cual el olvido intrínseco a la metafísica ya no puede ser olvidado. Nuestro tiempo es la época del acabamiento [*Vollendung*], de la consumación de la metafísica, esto es: “el instante histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales de la metafísica”²¹.

Heidegger piensa la superación no en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, ni como un “progreso” en sentido moderno, sino como una sobre-torsión [*Überwindung*] por sobre la historia de la metafísica, a partir de la torsión [*Verwindung*]²² del olvido del ser. En tanto el olvido del ser tiene lugar porque el ser se da y se retrae, la salida del olvido acontece como torsión del propio ser. La superación de la metafísica es un sobreponerse, en el sentido de recuperarse de una enfermedad²³, y al mismo tiempo, una sobre-torsión, por cuanto al volver la mirada hacia aquello que en la metafísica ha quedado impensado, esto es, la verdad del ser en cuanto tal, puede torcer lo que ella efectivamente ha pensado, el desocultamiento como ser del ente en el sentido de la pura presencia. La superación de la metafísica no apunta a la búsqueda de un nuevo

¹⁹ *Ibid.*, p. 21 y ss.

²⁰ PÖGgeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993, p. 293.

²¹ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, Tomo II, p.165.

²² Si bien el sustantivo *Überwindung* suele traducirse como “superación”, tanto en este término como en *Verwindung* está presente la raíz verbal *winden*, “torcer”. “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 51 y ss.

²³ VATTIMO, G., *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, p.40.

concepto del ser, sino, en cambio, a una nueva forma de ejercitar el *pensamiento*, en tanto al reflexionar en torno a este pensar trans-metafísico estamos ya reflexionando sobre el ser mismo, y sobre la manera en que hayamos de concebirlo. Habrá que pensar, en consecuencia, un proyecto del ser que lo conciba trascendiendo la totalidad del ente, pero sin perder de vista la relación particular que aquél mantiene con el hombre, quien, como ya anunciaba Heidegger en *Ser y tiempo*, constituye el *Da*, el ahí en el cual el ser se entrega²⁴.

La superación de la metafísica es, así, torsión hacia lo inicial: a través de ella, el pensamiento es guiado hacia aquello inicial que en la metafísica ha sido olvidado –la verdad del ser mismo–, y que ahora debe ser restituido en otro comienzo del pensar. En el regreso a este momento, las determinaciones metafísicas del ser y del pensar deben llegar a quebrantarse. Heidegger considera que el inicio de la historia acontecida de Occidente es *lo griego*. En consecuencia, el otro pensar transmetafísico tendrá que dirigir su mirada hacia el inicio griego del pensar, pero no apuntando a una reanimación de la antigüedad clásica a partir de nociones historiográficas, sino en búsqueda de un saber esencial válido para el porvenir. El primer comienzo del pensar occidental deberá ser pensado, ahora, como el inicio más inicial [*anfänglichere Anfang*] que proyecta su carácter fundacional hacia lo advenidero²⁵. El primer comienzo del pensar occidental en la filosofía griega, que ha dado origen a la metafísica, requiere ser fundado en su inicialidad olvidada, para poder, de este modo, aludir al otro comienzo. Este regreso al pensar inicial griego no debe entenderse, de ninguna manera, como una vuelta al pasado, ni como un renacimiento de la antigüedad, sino como el regreso al fundamento mismo de nuestro mundo.

Heidegger establece, en *Aportes a la filosofía*, una serie de pasos que guían el camino hacia el otro comienzo del pensar²⁶. El primer paso hacia el otro comienzo es la *resonancia*; aquello que resuena es la propia esencia del ser, que ha permanecido impensada a lo largo de la metafísica. El segundo momento es el *pase* del pensar metafísico a un *pensar transitorio*, un pensar que se encuentra en tránsito hacia el otro comienzo. El pase conduce al *salto* del pensar metafísico al otro pensar, puesto que entre ambos modos de pensar se abre un abismo sobre el que no puede tenderse puente alguno. El salto, a su vez, lleva a la *fundación* del ser mismo, que se distingue por completo de lo que la metafísica pretendía, esto es, la fundamentación del ente. El ser, como lo totalmente abismoso, sólo puede ser fundado, y nunca fundamentado. Ahora bien, fundar significa, para Heidegger, *acoger y dejar ser*. El que funda es, pues, el hombre, que en esta perspectiva ya no es en modo alguno sujeto, *animal rationale*, sino pura apertura al ser: el hombre es el ente cuya esencia más propia consiste en ser capaz de recibir, de acoger al ser²⁷.

²⁴ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, F.C.E., México, 1977, p.21 y ss.

²⁵ HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1994, pp.128 a 130.

²⁶ HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

²⁷ *Ibid.*, pp. 21-95.

Heidegger utiliza la palabra *Ereignis* para designar la originaria relación que une al ser y al hombre. Este término, que en su uso habitual se traduce como “evento”, “acontecimiento”, adquiere en el marco del pensamiento heideggeriano un matiz particular. En efecto, Heidegger resalta la presencia de la palabra *eignen*, “propio”, en su raíz. *Ereignis* sería entonces aquel evento apropiador en el que el hombre está ligado [*vereignet*] al ser, y el ser está entregado [*zugeeignet*] al hombre. De este modo, “[el evento apropiador] es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”²⁸. El ser acontece propiamente cuando, al instituir ese proyecto que es el hombre, instituye la *apertura* en la que el hombre entra en relación consigo mismo y con los entes. El hombre es en su esencia sólo cuando está abierto al ser, cuando escucha al ser y le corresponde; en su esencia, el hombre pertenece al ser, está trasferido [*übereignet*] a él. A su vez, el ser no es sino referencia al pensar, a la esencia del hombre.

El ser, pensado ahora en forma no metafísica, debe ser comprendido como iluminación, como claro [*Lichtung*]. Este claro acontece sólo en y por el hombre; pero el hombre no dispone de él, sino que es la iluminación la que dispone del hombre. El acaecer del ser es aquel iluminar las aperturas históricas en que el hombre y los entes pueden entrar en relación; pero en tanto tal, el ser es ese acaecer que se apropia del hombre al entregársele. Así, en *Carta sobre el humanismo* Heidegger expresa que:

“...el pensar es (...) el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del ser en cuanto que el pensar, producido [*ereignet*] por el ser, le pertenece [*gehört*] al ser. El pensar es simultáneamente pensar del ser en cuanto perteneciendo al ser, escucha [*hort*] al ser”.²⁹

Esto no significa, sin embargo, que el evento apropiador constituya una esencia estable, aquella esencia que habría quedado oculta para el pensar metafísico. En efecto, pensar el ser como una esencia objetivable, incluso como esencia en devenir, supondría volver a plegarse al pensamiento metafísico que se intenta dejar atrás. Por este motivo, Heidegger dirá que el ser *esencia* [*west*] en su modo de darse histórico a los hombres de una determinada época. Acaeciendo el ser esencia, se hace presente en las cosas, y, de este modo, abre un espacio-tiempo: el ser es, pues, fundamentalmente historia –*Geschichte*, palabra de la misma familia que *geschehen*, “acontecer” –. De este modo, “la misma idea de una Historia del ser [*Seinsgeschichte*] se refiere originariamente a ese destinar [*Geschick*] del ser, que envía a la vez que se retrae”³⁰.

Ahora bien, el camino hacia el otro pensar no puede ser recorrido sin tener en cuenta la cuestión de la verdad. Heidegger señala que:

“*El primer comienzo* experimenta y pone la *verdad del ente*, sin preguntar por la verdad como tal, porque lo en ella desoculto, el ente como ente, necesariamente predomina sobre todo (...) *El otro comienzo* experimenta

²⁸ HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, p.89.

²⁹ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1948, p.68.

³⁰ RODRÍGUEZ, R., ed. cit., p. 144.

la verdad del ser y pregunta por el ser de la *verdad*, para de este modo recién fundar el esenciarse del ser y dejar surgir al ente como lo verdadero de esa verdad originaria”³¹.

Evidentemente, no es la concepción tradicional de la verdad la que Heidegger mienta en este pasaje. El filósofo alemán nos induce a reflexionar sobre una concepción originaria de verdad, una verdad ya no metafísica; y esto no de modo accesorio, sino porque es el ser mismo *en su verdad* lo que debe ser fundado. En efecto, sólo cuando la meditación [*Besinnung*] del pensar transitorio logre experimentar la verdad del ser como historia acontecida, podrá el hombre comprender su originaria copertenencia al ser en el *Ereignis*. La expresión “verdad del ser” no debe ser entendida como una verdad *sobre* el ser, en el sentido de enunciados correctos sobre el concepto del ser; la verdad del ser no es algo diferente a él, sino que es el ser mismo, su más propia esencia: la verdad del ser es el ser de la verdad.

Como hemos visto, la concepción tradicional de la verdad, basada en la lógica del pensar representativo, hacía de ésta la concordancia entre la proposición y lo en ella referido, entre el juicio del sujeto y el objeto. Si bien esta definición de la verdad no constituye una concepción errónea o falsa –atribuir tal calificativo supondría seguir pensando desde un horizonte metafísico–, se trata, sí, de una concepción *derivada*, incapaz de plantear la pregunta por la verdad de forma originaria. De acuerdo con Heidegger, la definición de la verdad como *adaequatio* está fundada en la apertura al ser que caracteriza al hombre, aunque ésta no se manifieste más que como pensamiento del ser del ente: para poder decir que una proposición, un juicio, es verdadero, es necesario demostrar que se corresponde con el objeto al que se refiere. A fin de efectuar tal demostración, es necesario *comprobar* que ambos términos efectivamente coinciden. Sin embargo, para que esto suceda es necesario que el ente *se muestre tal como es en sí mismo*: en este sentido, Heidegger señala en *Ser y tiempo* que la proposición es verdadera en tanto “‘permite ver’ (*apophánsis*) el ente en su ‘estado de descubierto’”³². La verdad ya no es, entonces, algo que supone un ajuste entre el pensamiento y la realidad, la verdad es la verdad del ente, en tanto que el ente *es*.

Ahora bien, en obras posteriores³³ Heidegger sostiene que la verdad como estado de descubierto supone una instancia más originaria, ligada al acontecer mismo del ser, que es esencialmente donación y rehúso. Heidegger piensa entonces la verdad como des-ocultamiento [*Unverborgenheit*], como un salir de lo oculto ligado siempre a un ocultarse, a un esconderse. Remite, de este modo, a la palabra con que los griegos nombraron la verdad: *aletheia*, no mero estado de desocultamiento, sino ante todo desocultar siempre enlazado a un originario ocultamiento. También en este sentido pensaron los griegos la *physis*, el desocultamiento en el modo del asistir, de la presencia, que sin embargo alberga la salida de lo oculto dentro del misterio del

³¹ HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 152.

³² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, FCE, México, 1951, p. 239

³³ “De la esencia de la verdad”, en *Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1968.

ocultamiento. Tal es, para Heidegger, el sentido de la sentencia de Heráclito, *physis kryptesthai philei*, que traduce como “a la esencia de las cosas le gusta esconderse”. Ahora bien, la palabra *aletheia* no se refiere simplemente al salir de lo oculto, por cuanto comparte la raíz *lath* con *epilanthanesthai*, “olvidar”: el olvido se relaciona con el estar oculto, “los griegos han experimentado el olvido, *lêthe*, como un sino del ocultamiento”³⁴. En el ocultamiento el propio olvidar es olvidado; la verdad pierde entonces su respecto al ocultamiento, dado que el ocultar se oculta a sí mismo y que el olvido de ese ocultar viene a ser por su parte olvidado.

En tanto la verdad es comprendida, en la perspectiva heideggeriana, como co-esenciar de ocultamiento y desocultamiento, la no-verdad, que en la concepción tradicional era desestimada como lo no digno de ser pensado, adquiere ahora un lugar central. En efecto, para Heidegger, la no verdad es parte de la esencia de la verdad. Si la verdad es apertura originaria y revelación, la no verdad es, por consiguiente, oscuridad y ocultamiento, pero este ocultamiento no niega la esencia de la verdad, sino que la constituye como tal. La errancia [*Irrtum*]³⁵, pensada al mismo tiempo como “equivocarse” y como “andar sin rumbo”, pertenece a la esencia de la verdad; nadie está libre de la errancia, porque ella se funda en el ocultamiento del ser mismo: la errancia es constitutiva de la metafísica, puesto que es la pregunta por el ser como ser del ente la que esencialmente lleva a errar. Así pues, el único tipo de error [*Irre*] en que ha caído el pensar a lo largo de su historia es, para Heidegger, el error de la metafísica en tanto que olvido del ser como acaecer.

Pensar la verdad como desocultamiento implica que su esencia ya no podrá ubicarse en la adecuación, sino únicamente en la *libertad*. La libertad no es entendida aquí como una facultad del hombre, sino como un dejar ser [*Seinlassen*] al ente. Dejar ser al ente no significa someterse a él, ni tampoco serle indiferente; dejar ser es comprometerse [*sich einlassen*] con el ente, abrirse al ente en lo que el ente mismo es. Así,

“La libertad entendida como dejar-ser al ente, cumple y realiza la esencia de la verdad en el sentido del desvelamiento del ente. La verdad no es una nota de la proposición adecuada, que se enuncia de un ‘objeto’ por un ‘sujeto’ humano (...) la verdad es el desvelamiento del ente por el cual esencia [*wesst*] una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el hombre *es* en el modo de la existencia”³⁶.

Ahora bien, en tanto la verdad es en esencia libertad, tiene también el hombre la posibilidad de *no dejar* ser al ente lo que es, con lo que el ente se cubre y altera. Pero esta posibilidad de no dejar ser al ente tampoco es un mero producto humano, sino que está dada por la esencia misma de la libertad: para que el hombre pueda no dejar ser al ente, tiene que tener, previamente, la posibilidad de abrirse a él y acogerlo como

³⁴ HEIDEGGER, M., “Alétheia. Heráclito, fragmento 16”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 196.

³⁵ HEIDEGGER, M., op. cit., p.78.

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

lo que es. Heidegger hablará, entonces, de la decisión [*Entscheidung*]³⁷ como un rasgo fundamental del evento apropiador: el hombre puede decidir si deja o no ser al ente en su verdad, pero tal decisión es posible sólo porque el ser mismo esencia como decisión de donarse, de otorgarse al hombre; la decisión del hombre sólo puede establecerse como respuesta al llamado del ser mismo. Así, la decisión fundamental resulta ser sólo una: decidir “si el ser se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia”³⁸.

En la época del acabamiento de la metafísica en que hoy nos encontramos, el hombre ha decidido darle la espalda al ser; ha fijado su mirada en el ente y ha elegido manejarlo, planificarlo, hasta convertirlo en mera haceduría [*Machenschaft*].³⁹ De esta manera, el hombre se ha convertido en un *dominador* del planeta. Frente a esta situación, Heidegger considera que en el otro comienzo del pensar el hombre debe llegar a convertirse en *habitante de un mundo*, resguardando las dimensiones de la cuaternidad o cuarteto del mundo: tierra, cielo, divinos y mortales.⁴⁰ Tal resguardo sólo puede acontecer “salvando la tierra y no devastándola, acogiendo el cielo y sus signos, honrando lo sagrado, lo que trasciende, acompañando a los mortales, en el estar entre las cosas al cuidar su despliegue o erigirlas”.⁴¹ Mundo es el nombre decisivo del desocultamiento, por cuanto designa la arquitectura en la que éste se asienta. El ocultar, rasgo fundamental del desocultamiento, se muestra como la tierra. El salir de lo oculto, por su parte, es guardado en verdad por el cielo, que eleva la tierra a lo descubierto. De este modo, Heidegger comprende el mundo como la *contienda* de tierra y cielo, como la profunda relación en la que uno no puede ser sin el otro. Este mundo no es nunca mundo en sí, asistencia constante para alguien, sino apertura del ente *en* el hombre. El desocultamiento, como evento apropiador, necesita del hombre y de su esencia, en tanto ésta es ex-sistencia, apertura; pero el hombre es el que es en la medida en que es interpelado por el dios, lo sagrado, su enteramente otro. El mundo es, pues, unión de los cuatro, en una relación de reciprocidad infinita.

4. VERDAD Y POESÍA

En *El origen de la obra de arte*, Heidegger introduce la idea de la obra de arte como fundación de un mundo. El pensador alemán señala que, para ser comprendida y disfrutada, la obra no requiere ser emplazada en el contexto histórico en el que ha sido creada: la obra de arte posee su propio mundo, que ella misma funda e instituye. En tanto abre un mundo, la obra de arte es novedad radical, genera un cierto extrañamiento ante el ente. La obra es *apertura de la verdad*, en el sentido originario

³⁷ HEIDEGGER, M., *Die Geschichte des Seyns (Gesamtausgabe 69)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1998, p.56.

³⁸ PICOTTI, D., *Martin Heidegger. El otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Quadratta, 2010, p.85.

³⁹ HEIDEGGER, M., op. cit., p. 46.

⁴⁰ HEIDEGGER, M., “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p.110.

⁴¹ PICOTTI, D., op. cit., p.121.

que Heidegger otorga a esta palabra. En efecto, en el abrir un mundo de la obra se despliega una totalidad comprensible de significaciones, una nueva perspectiva sobre los entes; pero, al mismo tiempo, hay una reserva de significaciones que no se hacen presentes, que permanecen veladas. De este modo, en la obra de arte confluyen la verdad como apertura y desocultamiento, y la verdad como rehúso y ocultamiento. Heidegger denomina “contienda de tierra y mundo” a esta ocultante desocultación que acontece en la obra, comprendiendo como mundo lo declarado expresamente en ella, y como tierra aquellas significaciones que permanecen latentes⁴². Así, la obra es un poner en obra la verdad, que no sólo abre e ilumina un mundo sino que además, al abrir e iluminar, señala el aspecto constitutivo de la verdad que la metafísica olvida, es decir, la oscuridad y ocultamiento en los que se funda toda revelación.

Ahora bien, Heidegger indica que:

“...la verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. *Todo arte es en su esencia poema (Dichtung)* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado”⁴³.

La palabra poesía, *Dichtung*, deriva del verbo *dichten*, que posee, entre otros, el sentido de “crear”, “inventar”. La poesía, en cuanto *Dichtung*, es fundamentalmente creación, instauración de algo nuevo; por eso todas las artes remiten a la poesía como su rasgo esencial. Sin embargo, la poesía en cuanto creación acontece de manera especial en aquella manifestación artística particular que solemos llamar poesía. Para Heidegger, esta conexión no es casual: el lugar privilegiado que ocupa la poesía en relación al resto de las artes se funda en el hecho de que la apertura de la verdad acontece principalmente *en y a través de* la palabra. El lenguaje aparece, así, como el lugar originario en el que la verdad del ser acaece. Esto no significa que todo lo que se lleva al lenguaje tenga un sentido creador; por el contrario, en nuestra cotidianeidad solemos comprender el lenguaje como un mero instrumento orientado a posibilitar la comunicación. Sin embargo, como bien señala Vattimo, “en el lenguaje esencial se instituyen los mundos históricos en los que el Dasein y el ente se relacionan entre sí (...) la poesía es así ‘el fondo que rige la historia’”⁴⁴. Podemos ver, de este modo, que la forma en que Heidegger piensa la relación entre el hombre y el lenguaje es similar a la forma en que concibe la relación de ser y hombre en el evento apropiador: el hombre no posee el lenguaje como una facultad, sino que es el propio lenguaje el que se dirige a él, permitiéndole, de ese modo, llegar a la palabra. El hablar es, pues, fundamentalmente un *escuchar* lo que el lenguaje nos dice; pero en ese prestar oídos no somos meros actores pasivos, por cuanto el lenguaje necesita de nosotros para entregar su mensaje.

⁴² HEIDEGGER, M., *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1993, p. 59 y ss.

⁴³ *Ibíd.*, p. 62.

⁴⁴ VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 113.

Heidegger profundiza la cuestión de la relación entre el hombre y el lenguaje en la conferencia de 1936 titulada *Hölderlin y la esencia de la poesía*. En nuestra época, que bajo la ilusión de la total ausencia de penuria se enfrenta a la máxima penuria –el abandono del ser en la maquinación total del ente– Heidegger encuentra en Hölderlin el poeta que en el tiempo de los dioses huidos guarda la esperanza de que lo divino se vuelva de nuevo hacia nosotros. Por este motivo, su disertación sigue el curso pautado por cinco sentencias tomadas de la obra del poeta. Según la primera de estas palabras-guía, la poesía es como un juego, es la más inocente de las ocupaciones. Sin embargo, considerada esencialmente, la poesía es lenguaje y no un tipo arbitrario de lenguaje, sino el lenguaje originario de un pueblo históricamente acontecido, aquello que posibilita por primera vez que haya lenguaje. En el lenguaje, el hombre atestigua su co-pertenencia al ser, de tal modo que sólo a través de su testimonio el mundo se abre como tal. Es sólo por esta apertura al ser que constituye la más propia esencia del hombre que hay posibilidad de decisión, es decir, historia acontecida, puesto que la decisión y la historia se fundan en el ser, comprendido como acaecer, como evento apropiador. Al mismo tiempo, el lenguaje acontece como un diálogo; este diálogo, “que somos nosotros mismos, consiste en nombrar a los dioses y llegar a ser el mundo en la palabra”.⁴⁵ A través del diálogo, los poetas tienen que instituir lo que perdura, lo permanente, fundando, de este modo, el habitar humano. “El estar, el ser en el mundo o “habitar” del hombre, tiene que ser fundado poéticamente porque él mismo es poético, porque él mismo es un estar que se va fundando una y otra vez como historia acontecida”⁴⁶.

Pese a su apariencia de simple juego, es la poesía la que se hace cargo de este fundar y del peligro que conlleva. La poesía es la instauración del ser en la palabra; la institución que conduce al ente a su verdad más propia, permitiendo así, que tanto mundo como historia acontecida sean, mientras el poeta permanece atento a las señas de los dioses que han huidos a la espera de poder nombrarlos. El poeta abre un mundo, el poeta funda las cosas en lo que son, al nombrarlas como lo que son, esto es: como *abrigos* de la verdad del ser. Por esto Heidegger dirá, también, que el modo propio de habitar del hombre es la poesía; el hombre habita poéticamente en tanto el poetizar es esa toma de medida con la cual el hombre establece su residencia en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, junto a los mortales. Ahora bien, ¿qué relación se da entre el pensar y el poetizar? Poetizar y pensar son las dos formas esenciales en las que se bifurca el lenguaje: el poeta nombra lo sagrado, que sólo ofrece signos de sí, mientras que el pensador nombra la esencia de las cosas; el poeta funda el lenguaje y la historia acontecida reuniendo en la palabra los signos de lo que acontece, mientras que el pensador ha de cuestionar para aclarar lo esencial, aquello reunido en la palabra. Heidegger se preguntará, incluso, si la poesía no será, tal vez, el rostro futuro de la filosofía; y hablará entonces de un lenguaje que sabe callar, de un silencio que no es mudez, sino la más alta correspondencia a aquello que sustrayéndose se entrega.

⁴⁵ HEIDEGGER, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *Arte y poesía*, México, FCE, 1978, p. 136.

⁴⁶ PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993, p. 260.

5. CONCLUSIÓN

Al comienzo de este trabajo, nos preguntábamos si, frente a la oposición clásica de la filosofía entre verdad y no-verdad, que deja a esta última fuera de todo campo posible de indagación filosófica, no existía algún pensar que, situándose más allá de esta distinción, hubiera podido pensar la verdad de una forma menos sesgada, más abarcativa. Para analizar esta cuestión, nos sumergimos en un recorrido por la obra de Martin Heidegger, poniendo en consideración, en primer lugar, las reflexiones de este pensador en torno al pensar metafísico; y en particular sus críticas a la noción tradicional de la verdad como adecuación entre el enunciado y el objeto. En segundo lugar, vimos cómo piensa Heidegger la superación de la metafísica, y analizamos, también, las consideraciones de este filósofo en torno a la cuestión de la verdad, a la que comprende como co-esenciar de ocultamiento y estado de descubierto. Por último, esbozamos la relación entre obra de arte, poesía y verdad, en la que Heidegger encuentra la esencia del habitar humano. Asimismo, vimos cómo, en el planteo heideggeriano, el lenguaje constituye un suelo común que vincula en forma originaria al pensar y al poetizar.

A partir de estas consideraciones, podemos sostener que la propuesta heideggeriana del otro comienzo del pensar realmente se inscribe en un planteo superador no sólo de la clásica dicotomía entre verdad y error, sino también de los grandes conceptos asociados a ella por la tradición metafísica: representación, subjetividad, objetividad, fundamento absoluto, ciencia. Al pensar la verdad como desocultamiento, Heidegger ubica el error y la no verdad junto a la esencia misma de la verdad, como un sino en el que ser se destina: la errancia, desde esta perspectiva, no es un mero equivocarse, sino fundamentalmente ir de un lado a otro, sin rumbo fijo, en la terrible penuria de nuestro tiempo indigente, que en la excitación provocada por el predominio del ente ha perdido todo lazo con lo sagrado. Como tal, la errancia no es ajena a la esencia del hombre, sino que es un rasgo inherente a ese destino del ser y del hombre que es la metafísica. Al comprender la verdad como ocultante desocultación, Heidegger es capaz de contemplar el elemento de misterio ineludible que aquella siempre conlleva, abriendo, de este modo, un horizonte interpretativo que asume el riesgo de pensar lo que hasta ahora ha permanecido impensado, la verdad del ser mismo, esto es: el ser, comprendido ya no como una esencia metafísica, sino como acaecer, como don que se entrega y se hace patente en nuestra cotidianidad.

BIBLIOGRAFÍA

- HEIDEGGER, Martin,
- Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
 - Arte y poesía*, México, FCE, 1978.
 - Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1993.
 - Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1994.
 - Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.
 - De camino al habla*, Barcelona, Odós, 1990.
 - Die Geschichte des Seyns (Gesamtausgabe 69)*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998.
 - Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993.
 - Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.
 - Nietzsche*, Tomo I y II, Barcelona, Destino, 2000.
 - ¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Alpe, 1955.
 - Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1968.
 - Ser y Tiempo*, México, F.C.E., 1977
 - Sobre el humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1948.
 - Tiempo y ser*, Madrid, Técnos, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich,
- *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2009.
 - Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 1998.
- PICOTTI, Dina,
- Martin Heidegger. El otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Quadratta, 2010.
- PÖGGELER, Otto,
- El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993.
- RODRÍGUEZ, Ramón,
- Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- TATIÁN, Diego,
- Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997.

VATTIMO, GIANNI

-*El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1991.

-*Introducción a Heidegger*, Barcelona, Nexos, 1990.